الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة

د. محمد أيت حمو*

تهدف الفلسفة في مقام ما يجب إلى الأخذ بالحكمة، بيد أن واقع الحال يشير إلى عدم اتفاق الفلاسفة بشأن الحقيقة الواحدة، الأمر الذي دفع الغزالي إلى إطلاق مواقف حادة إزاء الفلسفة وصلت أحياناً إلى حد التكفير، إذ ليست هناك فلسفة واحدة بل فلسفات متعارضة ومتصارعة..

غير أن هجوم الغزالي على الفلاسفة لم يمنع من كونه ذا رؤية إيجابية إزاء الفلسفة ذاتها.. كما لم يمنع من كونه فيلسوفاً كبيراً.. هذا ما تحاول تناوله الدراسة التالية:

* باحث مصري.

قد يكون من باب تحصيل الحاصل قولنا: إن البحث في فلسفة الغزالي ودراسة فكره وتمحيص آرائه وتقليب النظر في مؤلفاته ليس نزهة أو عملاً سهلاً، بل مثقل وعسير. ذلك أن الرجل عظيم ومحيِّر بأفكاره المتضاربة ومواقفه المتباينة وآرائه المتغيرة، يجول في القارات المعرفية كالنحلة التي تنتقل من زهرة إلى زهرة ضارباً بالحدود بين الكلام والفلسفة والتصوف عرض الحائط، لا يعطي بيد إلا ليأخذ بيد أخرى. مما يجعل المحلل لآرائه والمتأمِّل لاختياراته كالحاطب في ليل أو يم. ولا أدل على ذلك من موقفه - الذي ينفلت كالزئبق - من الفلسفة. فهو لا يقف منها موقف المساندة أو المناوأة في السطور وما بينها مثلما فعل ابن حزم وابن الصلاح وغيرهما من الفقهاء والفلاسفة الذين كفونا "شر القتال"، ولكنه يتأرجح بين هذا الموقف وذاك سواء في المؤلف الواحد أو المؤلفات المختلفة، ناسجاً بذلك ما يسمى بـ"الكتابة المزدوجة" في التراث العربي الإسلامي، وعى ذلك أو لم يعه. فهل المؤلفات الغزالية شاهدة لموقفه من الفلسفة أو شاهدة عليه؟ وكيف يمكن تعليل كلام الغزالي غير الودي حيال الفلاسفة؟ وهل يستأهل الغزالي صفة الفيلسوف أم أن هذه الصفة تظل حكراً على الذين جعلوا من الفلسفة الأسرة الفكرية التي ينتمون إليها وينتسبون لها، وبالتالي سيكون الفارابي وابن سينا وابن رشد... أحق وأجدر وأولى بهذه الصفة من حجة الإسلام الذي ينبغي أن يقصى من دائرة الفلسفة ويلغى من زمرة الفلاسفة؟.

يستهل "مونتغمري واط" كتابه الموسوم بـ"مثقف مسلم" بالإشارة في بداية مقدمته إلى الصعوبات التي تعترض الدارس لفكر الغزالي، معدداً مثلاً غزارة كتاباته، وكون بعض الكتب التي تعزى إليه ليست بتاتاً من مؤلفاته، والتغيرات التي طرأت على موقفه خلال مسيرة حياته(١). ولا نغالي إذا قلنا: بأن هذه الصعوبات وغيرها، تجعل الباحث في الإنتاج الفكري للغزالي كالسائر فوق حقل من الألغام.

إذا أخذنا كتيب "المنقذ من الضلال" الذي هو أشبه بسيرة ذاتية كما يحلو لـ"واط" القول وتكرار القول في كافة مؤلفاته(٢)، فإننا نجد حجة الإسلام يعترف بتعدد فرق الفلاسفة، ولا ينكر اختلاف مذاهبهم، ومع ذلك فقد حاول - في هذا الكتيب - أن يحصر أصنافهم في الدهريين الذين أنكروا الصانع، والطبيعيين الذين جحدوا الآخرة، والإلهيين الذين لازمتهم بقايا من رذائل كفر هؤلاء رغم ردودهم عليهم،

أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وابن سينا والفارابي [٣]. بيد أن هذا التصنيف الثلاثي لا يجدي في درء وصمة "الكفر" التي تشكل القاسم المشترك أو الناظم القار الذي يظل، وفي كل التصنيفات المومى إليها، موحداً بين الفلاسفة الذين حصر حجة الإسلام علومهم في الأقسام الستة الآتية: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية. وإذا كان الغزالي قد أعطى لكل قسم حقه من الإبانة، فإن الجدير بالانتباه في هذه الأقسام الستة هو موقفه من الإلهيات التي يرى أنها استأثرت بالقسط الأوفر من زلات الفلاسفة، فكلامهم في الإلهيات يحبل بالغث والزؤان. كيف لا، وقد احتج على الفلاسفة بحجة اختلافهم في الإلهيات قائلاً: "لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين. ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة عن البراهين، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية"[٤].

إن الفلسفة، حسب التعريف المشهور، هي محبة الحكمة وتعبر عن جوهر الأشياء وكنه الموجودات. فلماذا لا يتفق الفلاسفة بشأن الحقيقة الواحدة ؟!. هكذا يضع الغزالي الفيلسوف خصومه الفلاسفة أمام الجدار، فليست هناك فلسفة واحدة في الإلهيات، بل فلسفات متعارضة ومتصارعة. ولنتذكر هنا كتاب المعلم الثاني الموسوم بـ"الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس" الذي دافع فيه - حسب بعض الباحثين - عن وحدة الفلسفة لمعاندة رجال الدين القائلين: بأنه ليست هناك فلسفة واحدة، بل فلسفات مختلفة بالرغم من أن هذا الموقف - أي وحدة الفلسفة - قد لا تقبله الحساسية الفلسفية المعاصرة التي جوهرها الاختلاف.

لقد حصر الغزالي المسائل التي توجب تكفير الفلاسفة وميزها عن القضايا التي توجب تبديعهم فقط، إذ أن التكفير يظل حكراً على ثلاث مسائل يوردها الواحدة تلو الأخرى قائلاً: "إحداها: مسألة قدم العالم وقولهم: إن الجواهر قديمة، والثانية قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها" [٥]. أما القضايا التي يبدع فيها خصومه الفلاسفة، فقد حصرها في سبع مسائل تشمل كلام الفلاسفة في الصفات الإلهية والتوحيد وغيرها من المسائل التي يرى الغزالي أن الفلاسفة يقتربون فيها كثيراً من المعتزلة.

فحجة الإسلام يضع خطاً فاصلاً بين الإلهيات والعلوم العقلية الأخرى التي لا يشكك في صدقها ولا يرتاب في يقينها. وإذا كان اليقين لم يحالف الفلاسفة الذين تطاولوا على عالم الإلهيات وتخبطوا فيه خبط الناقة العشواء في الليلة الظلماء، فذلك لأنهم أرادوا استخدام أسلحة تفقد فعاليتها ونجاعتها وتصاب بالعطالة عندما تستعمل في "حروب" تتجاوز حدود هذا العالم،لأن حدود المنطق هي حدود العالم. ولذلك يدقق صاحبنا بعيد النص السابق بالقول: "ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وصفوه من الأوضاع في "إيساغوجي" و"قاطيغورياس" التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"(٦). وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن العلوم الإلهية تند عن مسالك المنطق وتدق عن مدارك العقل وتخريجاته، بالرغم من أن "العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال"(٧). وبالرغم من أن صاحبنا الغزالي سعى بخطى حثيثة إلى تقويض أفكار الفلاسفة وإسكات أصواتهم في ميدان الإلهيات، فإن كتابه "تهافت الفلاسفة" لا يختلف عن مؤلفات الفلاسفة المسلمين من زاوية مادته الفلسفية ومعدن أسلوبه الفلسفي الذي يعتمد الجدل والبرهان. فالعقل الفلسفي يشكل القاسم المشترك بين الشيخ الرئيس وحجة الإسلام والشارع الأعظم، بالرغم من أن الغزالي قد كفّر الفلاسفة في المسائل الثلاث المعروفة، وبدعهم في الأمور السبعة المشهورة. فالغزالي الفيلسوف "إذ يحاول تقييد سلطة العقل، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية"(٨). وإذا كان تاج الدين السبكي قد ذهب إلى أن حجة الإسلام "يناضل عن الدين الحنيفي بحلاوة مقاله، ويحمي حوزة الدين، ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله"(٩). فإننا نعتقد بأن هذه الصورة التي تبرئ الغزالي من آثار دماء الفلاسفة ليست أمينة وتجافي الحقيقة، لأنها تدافع عن أطروحة ليست برهانية ولا هي مسلمة مجمعاً عليها. فمعارضة الحنابلة ونقد أهل السنة المتشددين هو بمثابة الصخرة التي تندرس عليها الصورة السابقة. لأن هذا النقد دليل دال على أن صاحب "تهافت

الفلاسفة" "لطخ حد نصاله" لدى البعض الآخر، إذ إنه "لحد الآن غالباً ما يقال أو يفترض بأن هناك مرحلة أخيرة في حياة الغزالي، عندما غادر الأشعرية وأصبح ذا نزعة أفلاطونية جديدة"(١٠). فالشيخ ابن تيمية - الذي لا ينظر بعين القبول إلى الكلام والفلسفة والتصوف والتأويل - لا يرى في بعض المؤلفات الغزالية غير أقوال الصابئة والفلاسفة بالرغم من اعترافه بقوة بضاعة الغزالي من كل أصناف المعارف و"تعدد أبعاده" إن صح التعبير. وهذا ما يتناقض مع موقف الصوفي ابن سبعين الذي ذهب في كتابه "بد العارف" إلى أن بضاعة الغزالي من العلوم القديمة أو هي خيط العنكبوت (١١)، بل إن صورة حجة الإسلام تزداد تشوهاً وتلوثاً، وقتامةً في مرآة الطرطوشي الذي يأبى إلا أن يقدِّم لنا الغزالي بعيون محمرة بالغضب، وفي صورة لا يحسد عليها. فهو بلغته "رجل مظلم الجهالة، ومن أهل الضلالة، وكاد ينسلخ من الدين" (١٢).

هكذا تنقلب صورة الغزالي رأساً على عقب من صورة رجل مسلم لا تشوب إيمانه شائبة في مرآة تاج الدين السبكي، إلى صورة "رجل جاهل" و"رجل كافر" أو يكاد في مرآة الطرطوشي!.. وإن دل هذا على شيء في مؤلفات الغزالي، فإنما يدل على النزعات الفلسفية تارة والصوفية مرة، التي نفاها البعض ونفخ فيها البعض الآخر. فهل يجدي مجداف "المقاربة النسقية" للخروج من هذا اليم المتلاطم الذي يزداد مداً وجزراً بالانتقال من هذا الكتاب إلى ذاك؟ سؤالنا يدفعنا إلى إثارته تضارب الآراء السابقة وتصادم التأويلات السالفة. ويحضرني في هذا الصدد ما ورد في رسالة "حي بن يقظان" من أن الغزالي "يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها"(١٣). وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن المؤلفات الغزالية فيها مستويان أو طبقتين: المستوى الأول ظاهري يوجهه للعامة، والمستوى الثاني خفي لا يفهمه إلا الخاصة الذين لهم دربة في التأمل الكلامي والفلسفي والمناقشات التجريدية الدقيقة. وإلا فكيف يمكن تفسير كتابته للكتب التي يسميها بـ"المضنون بها على غير أهلها"، جنباً إلى جنب مع كتب يمكن أن يقرأها الجميع. فلا مناص من استحضار ثنائية الخاصة والعامة لفهم الغزالي الذي يضن على العوام ويلجمهم عن علم الكلام. فعقل الجمهور أو "بادئ الرأي" - حسب مصطلح شهير عند الفارابي - لا يستطيع أن يقبل أبداً قضايا كلامية أو فلسفية مغرقة في التجريد. وبناء على ذلك، فاختلاف

المتلقي يفعل فعله في عدم تناسق الآراء المعروضة في الكتب الغزالية التي كانت تسير في عدة مستويات ومراتب بحسب الهدف والنية. وكأني بهذا التناقض في مؤلفات الغزالي يمثل بدائل ممكنة لقضايا يعالجها ويضعها جنباً إلى جنب للقارئ حسب مرتبته الاجتماعية والثقافية. فسيفساء الآراء والتأويلات التي اتخذت من الغزالي مداراً لها، تدل على عظمة هذا الرجل وغنى فكره. وهذه سمة المفكرين الكبار عبر التاريخ. وقد عبَّر المفكر المغربي د سعيد بنسعيد العلوي عن كل ما سبق بعبارة مختصرة، لكنها توجز وتكثف قائلاً: "بين من يراه (حجة الإسلام)، ومن يذهب إلى آن (الإسلام حجة عليه). وبين من يرى فيه فيلسوفاً أصيلاً، ومن يذهب إلى أنه أحدث في الفلسفة جرحاً غائراً وألحق بالفلاسفة في الإسلام أذىً كثيراً. ولكننا نقول إجمالاً: بأن (المتن الغزالي) ظل في تاريخ الفكر الإسلامي حمَّال أوجه "يقرأ" فيه كل مفكر لاحق غير ما يجده فيه سابقه، و"يرى" فيه كل عصر غير ما يراه فيه سلفه"(١٤). فهذا النص يعبِّر عن انعدام الموقف الموحد من الغزالي، واضطراب مواقف الباحثين من أعماله. فآراء الغزالي غير متناسقة، وفكره يحبل بالتناقضات، أو هكذا يبدو. فمن هو الغزالي الحقيقي؟ ومن هو الغزالي المقنع أو المتنكر؟ هل الغزالي الحقيقي هو الغزالي المتكلم الذي ألَّف "الاقتصاد في الاعتقاد"؟ أم هو الغزالي المتمرس بدقيق الفلسفة ودقيق دقيقها في "تهافت الفلاسفة" و "مقاصد الفلاسفة" الذي اعتبره واط "بياناً حقيقياً وموضوعياً لمذاهب الأفلاطونيين الإسلاميين الجدد التابعين في الجانب الأعظم لابن سينا"(١٥)؟، أم هو الغزالي الصوفي - والأشبه بالسندباد الذي لا يقنع بالقريب والآني، فيسافر بعيداً إلى بحار المجاهدة والمكابدة وغيرها من المفاهيم التي تدور في فلك القواعد العملية - الذي كتب "المنقذ من الضلال"؟ أم هو الغزالي الفقيه والأصولي مؤلف "المستصفى من علم الأصول" و "المنخول من تعليقات علم الأصول"؟ أم هو الغزالي الموسوعي الذي نسج لحمة موسوعة "إحياء علوم الدين"؟ أم هو الغزالي المنطقي مؤلف "القسطاس المستقيم" و "معيار العلم" وهلم جرا، أم هو الغزالي المناصر القوي للعقل الذي جعل من يراعه معول هدم ونقض وتفنيد للأطروحة الباطنية الإسماعيلية في "فضائح الباطنية"....

وإذا كان الغزالي واحداً، فلماذا ناهض فقهاء الأندلس كتابه المعنون بـ"إحياء علوم

الدين" وقضوا بإحراقه كما أفتى بذلك قاضي قرطبة محمد بن علي بن عبد العزيز بن حمد التغليبي، بينما دافع عنه البعض الآخر حتى قيل: "كاد الإحياء أن يكون قرآناً". وكأني بكتاب الإحياء ليس كتاباً واحداً، بل كتابين اثنين، لا يتماثلان بل يتغايران: كتاب "إحياء علوم الدين" المحروق أيام المرابطين، وكتاب "إحياء علوم الدين" المتجدد والمنبعث من حريق رماده - بالمعنى الحقيقي والمجازي معاً - كطائر الفينيق أيام الموحدين(١٦). فكيف قيض للقراءة المغرضة التي تشبه مقص "سرير بروكست"، أن تلاحق المؤلفات الغزالية إلى هذه الدرجة التي تكاد أن لا تصدق (١٧).

إن هجوم الغزالي على الفلاسفة في سطور كتاب "تهافت الفلاسفة"، أو على الأصح "تهافت التعليمية"(١٨) - كما كان ينبغي له أن يسمى - لم يمنعه من أن يكون فيلسوفاً كبيراً في المساحة البيضاء الكائنة بين هذه السطور ذاتها، "فالتهافت هو تهافت للفلاسفة وليس للفلسفة"(١٩). ومع ذلك فموقف الغزالي من الفلسفة لم يسلم بدوره من التنازع، أو الأخذ والرد بين الباحثين. وقد ميَّز د. سعيد بنسعيد العلوي بين مستويين متضادين أو متناقضين في موقف الغزالي من الفلسفة: مستوى التعامل الإيديولوجي، حيث كان الغزالي "صادقاً في أشعريته بهذا المعنى الذي كانت الأولوية فيه للمعركة الكلامية ضد الباطنية، ولكنه لم يكن صادقاً في هجمته على الفلسفة ولكنه لم يكن يمتلك الاختيار في الواقع"(٢٠)، ومستوى "التعامل الفعلي أو الإيجابي"، حيث يظل الغزالي "يلهج بالحمد والثناء على الفلاسفة والحكماء حتى في المؤلفات التي توحي بخلاف ذلك... ونحن نريد أن ننتبه هنا إلى نغمة الاحترام الضمنية التي يتحدث بها الغزالي عن الفلاسفة"(٢١). وكأني بأبي حامد الغزالي الذي ملأ الدنيا وشغل الناس أشبه بتمثال "جانوس" المشهور من خلال موقفه المزدوج من الفلسفة. والنتيجة التي يتأدى إليها الأستاذ البازل واضحة كما هو لائح من قوله: بأن الغزالي "فيلسوف كبير بالمعنى الذي تنطبق فيه صفة الفيلسوف على المفكر الإسلامي في العصر الوسيط"(٢٢). ولا يخفى على القارئ اللبيب والملاحظ الحصيف والفطن أن هذه الخلاصة الرزينة تقدِّر فيلسوفنا الغزالي حق قدره وتأبى المفاضلة الزائفة بين فلاسفتنا المسلمين، لأنها تستحضر "الإبستيمي الوسطوي"، وتحتاط من الحديث عن "الفلاسفة المحضاض"، و"العقلاء الأقحاح" الذين لم ينجبهم" العصر الكلاسيكي، حتى وإن كان لسان بعض الباحثين المعاصرين "طليقاً"

في الحديث عن "لا عقلانية" الغزالي مقابل "عقلانية" الفلاسفة الآخرين، كالفارابي وابن سينا وابن رشد، وكأن هؤلاء الأخيرين لم ينتظموا في سلك هذا العصر، وفي هذا ظلم وتضليل. فسواء تعلّق الأمر بابن سينا أو الغزالي، فإن "كليهما يظلان خاضعين كلياً للأطر الفكرية والمعجم اللفظي ومناهج التأليف التي كانت قد بلورت إلى حد كبير في القرن الرابع الهجري. إنهما لم يستطيعا الخروج عليها على الرغم من إبداعهما وعبقريتهما... وبالتالي فإنهما يهيمنان على الفكر الكلاسيكي بواسطة اتساع القدرة التركيبية أو الجمعية المتجلية في أعمالهما، أكثر مما يهيمنان بواسطة التغيير الجذري والحاسم لشروط ممارسة الفكر العربي - الإسلامي في تلك الحقبة من التاريخ، فهما لم يغيرا هذه الشروط"(٢٣). فلا يمكن أن نكون منصفين إذا لم "نضع الشيء موضعه"، وهو معنى العدل عند القدماء، ولا يمكن أن نكون أقرب إلى جادة الحق أو أدنى إلى الصواب، إذا لم نحد الحدود لحديثنا عن عقلانية الفلسفة في العصر الكلاسيكي أو "الإبستيمي الوسطوي"، "فنحن نميل إلى فهم اللغة التي تتحدث بها على الصعيد العقلاني فقط، أي على الصعيد الذي تزعم أنها تتموضع فيه. هذا في حين أنها تظل متضامنة إن لم يكن مع الفكر الديني، فعلى الأقل مع الحساسية الدينية" (٢٤). وما نخال أن مونتغمري واط يجانب الصواب، أو يبتعد عن جادة الحق عندما يرى أنه "يمكن القول: إن الأفكار اليونانية دخلت المجال الفكري للمسلمين خلال موجتين: الموجة الأولى مرتبطة بالتراجم الأولى، وتمتد تقريباً خلال القرن العباسي، وربما شيئاً ما خلال القرن الثاني. الموجة الثانية مرتبطة بأعمال الغزالي تقريباً خلال ١١٠٠ م، لقد دخلت الأفكار اليونانية إلى التيار الرئيسي في الفكر الإسلامي خاصة خلال هاتين المرحلتين، ولكن بجانب هذا التيار الرئيسي، كان هناك تيار جانبي حيث كانت دراسة الفلسفة والعلم اليونانيين بشكل أقوى"(٢٥) .

إن الغزالي فيلسوف كبير كبر ردوده على الفلاسفة، وبمقدار حجمها. فقد نكس أعلامهم وبين تهافتهم في الكثير من القضايا الميتافيزيقية، وأنزلهم من أبراجهم العاجية ولا سيما في مجال الإلهيات. فهو عاشق للفلسفة وكاره للفلاسفة، دافع عن المنطق حتى "لا يستأثر" به الفلاسفة. فأدخله إلى صلب علوم الدين قائلا: "لا أدعي أني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية

والفقهية والكلامية. وكل علم حقيقي غير وصفي، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين. وكيف لا، وهو القسطاس المستقيم" (٢٦).

لقد حارب الغزالي الفلاسفة بأسلحتهم وتمرّس بإشكالياتهم في المعركة الفلسفية المشهورة باسم "تهافت الفلاسفة"، "حتى بدا فيلسوفاً أحياناً أكثر من الفلاسفة"(٢٧)، فكيف يمكن أن يظل في منأى عن أفكارهم وتأثيرهم ؟!. وحارب المعتزلة بأسلحة عقلية ونقلية في المعركة الكلامية المشهورة باسم "الاقتصاد في الاعتقاد"، فكيف يمكنه أن يسلم من تأثير عقلانيتهم كذلك؟! "إذ من نازل عدواً عظيماً في معركته فهو مربوط به مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله، كذلك في معركة الأفكار أيضاً. وفي الجملة، فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أداهم أنفسهم إلى الإلحاد"(٢٨). فلا مندوحة لنا من تجاوز "المقول" إلى "اللامقول"، و"السواد" إلى "البياض"، و"السطور" إلى "ما بينها"، والبحث في المساحات البيضاء في نصوص القدماء، والمعاشرة الطويلة لأمهات الكتب الأخلاقية والسياسية الأشعرية حتى يتسنى لنا خلخلة الكثير من الأحكام المتهافتة. فقد آن الأوان لنضع لغة النفخ والتهويل التي آثرها بعض الباحثين في حديثهم عن موقف الأوائل من الفلسفة موضع هلالين، كما ينبهنا إلى ذلك الدكتور سعيد بنسعيد العلوي في كتاباته الرصينة. ويحاول المستشرق الإنجليزي مونتغمري واط أن يوجز لنا بعض المنجزات التي حققها حجة الإسلام، فيتحدث في نص موجز دون أن يخل بالمعنى قائلاً: "يمكن تلخيص منجزات الغزالي في ثلاثة عناوين:

أولاً: كان على الخصوص مسؤولاً عن تحديد موقف الإسلام السني من الفلاسفة، عن طريق إبراز أن بعضاً من المجالات الفلسفية يجب رفضها كلياً، بينما البعض الآخر منها كالمنطق، يمكن أن تكون وصيفات نافعات للكلام.

ثانياً: ساهم في الفشل الفكري للإسماعيلية.

ثالثاً: قدَّم خدمة هامة لإعطاء الصوفية مكانتها داخل الإسلام السني"(٢٩). وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الفعل والانفعال، والتأثير والتأثر بين العلوم الدينية والعلوم الفلسفية. ونحن نعتقد جازمين بأن حجة الإسلام يدين بدين لا يرد

إلى الفلاسفة الذين كانت لهم أياد بيضاء على فكره، حتى وإن كان لسان صاحبنا الغزالي يقول غير ذلك. يقول الدكتور محمد أركون: "لقد أدخل الموقف الفلسفي في الساحة الإسلامية نوعاً من التوتر الفكري والتثقيفي، في مواجهة التيارات اللاهوتية والإيمانية النقلية، ودخل في صراع معها. ولكن نتيجة الصراع كانت لصالح هذه التيارات التي انتصرت سوسيولوجياً في النهاية، (أي من حيث العدد والكم). إن تطور فكر الغزالي، وفخر الدين الرازي، وابن حزم، لأكبر دليل على اغتناء وخصوبة العلوم الدينية، إذا ما احتكت وتفاعلت بالعلوم العقلية"[٣٠]. ويكفي فيلسوفنا العظيم خلوداً واستمراريةً وحضوراً أن العقلانية المعاصرة تشهد له بشهادة "أهل الدار"، ولا تشهد لابن رشد الذي نسج معه لحمة "مناظراته" التي أغنت "تهافت الفلاسفة" بـ"تهافت التهافت". "لقد أضحت "عقلانية" اليوم مرنة للغاية، ولم يعد للبرهان والعلية والضرورة والذاتية والعقل الواحد، تلك القيمة التي كانت لها من قبل... فعصرنا الحالي هو أقرب ما يكون إلى الغزالي وابن سينا، أو ابن عربي منه إلى ابن رشد" [٣١].

إن بين موقف الغزالي من الفلاسفة في "المنقذ من الضلال" وموقفه منهم في "ميزان العمل" بون شاسع لا ينكره إلا مباهت، واختلاف واسع لا يجحده إلا مكابر. فإذا كان الغزالي قد سلق الفلاسفة بألسنة حداد، واشتد كلامه في الطعن فيهم في "المنقذ من الضلال"، لدرجة أنه تعدى حد الإنصاف كله، فإن هذا العداء للفلاسفة تقل حرارته في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، وتزداد هذه الحرارة انخفاضاً في كتاب "ميزان العمل" الذي يتحدث فيه بكلام ودي عن الفلاسفة، نورد منه قوله مثلاً: "الناس في أمر الآخر أربع فرق. فرقة اعتقدت الحشر والنشر والجنة والنار كما نطقت به الشرائع، وأفصح عن وصفه القرآن... وهؤلاء هم المسلمون كافة، بل المتبعون للأنبياء على الأكثر من اليهود والنصارى. وفرقة ثانية وهم بعض الإلهيين الإسلاميين من الفلاسفة اعترفوا بنوع من اللذة لا تخطر على قلب بشر كيفيتها، وسموها لذة عقلية. وأما الحسيات فأنكروا وجودها من خارج، ولكن أثبتوها عن طريق التخيل في حالة النوم، ولكن النوم يتكدر بالتنبه... وهذا لا يفضي إلى أمر يوجب فتوراً في الطلب... وفرقة ثالثة ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال، وزعموا أن التخيل لا يحصل إلا بآلات جسمانية، والموت يقطع

العلاقة بين النفس والبدن الذي هو آلته في التخييل وسائر الإحساسات، ولا يعود قط إلى تدبير البدن بعد أن أطرحه، فلا يبقى له إلا آلام ولذات ليست حسية، ولكنها أعظم من الحسية... وهذا أيضاً إذا صح فلا يوجب فتوراً في الطلب، بل يوجب زيادة الجد، وإلى هذا ذهبت الصوفية والإلهيون من الفلاسفة... وفرقة رابعة وهم جماهير من الحمقى لا يعرفون بأسمائهم، ولا يعدون في زمرة النظار، ذهبوا إلى أن الموت عدم محض... وهؤلاء لا يحل تسميتهم فرقة، فإن الفرقة عبارة عن جمع، وليس هذا مذهب جمع، ولا منسوباً إلى ناظر معروف، بل هو معتقد أحمق بطال غلبت عليه شهوته"(٣٢). أما في معرض شروعه في الإبانة عن سبيل السعادة، فإنه يتحدث عن الفلاسفة بمعية الصوفية قائلاً: "والصوفية والفلاسفة الذين آمنوا بالله واليوم الآخر على الجملة، وإن اختلفوا في الكيفية، كلهم متفقون على أن السعادة في العلم والعبادة"(٣٣).

وقصارى القول: إن الغزالي يحب الفلسفة بمقدار ما يحرق الأرم على الفلاسفة، إذا كان الغزالي قد شكّل برزخ التأويلات المتنازعة، فذلك يرجع إلى كونه ناهلاً من منابع مختلفة، ويغترف من صحون متعددة، وهذا ما يفسّر كونه يند عن التصنيف. لذلك فلا مندوحة لنا من دراسة المتن الغزالي المترامي الأطراف من ألفه إلى يائه، حتى تقبل قراءتنا وتستساغ أحكامنا و نشطط في تأويلاتنا (٣٤)، خاصة أن النصوص الغزالية كالنهر الهيرقليطي في تدفق مستمر، ننساق معها بالرغم منا. مع ذلك فلا بدّ لنا كباحثين أن تكون لدينا القدرة على السيطرة أو الكلمة الأخيرة. بعبارة أخرى: أن تكون الأنا العلمية هي المتحكمة. فالغزالي مفكر أشعري مجدد، مثل الحلقة الأقوى في سلسلة المفكرين المسلمين الكبار، ولذلك فليس غريباً أن فتتح "مونتغمري واط" كتابه "مثقّف مسلم Muslim Intellectual " بالإشارة إلى المكانة الجليلة التي يتبوؤها الغزالي قائلاً: "تعطى للغزالي مكانة أعظم مسلم بعد محمد، وفعلاً، فهو واحد من العظماء"(٣٥). إن الرحلة التي قام بها هذا المستشرق الإنجليزي في كتابه السابق تشبه الرحلة البحرية التي قام بها فرناند ماجلان F. Magellan حول العالم في عهد الكشوفات الجغرافية، فقد انطلق ماجلان ورفاقه البحارة من البرتغال نحو الغرب، وعادوا إلى نقطة انطلاقهم الجغرافية. وهو عين ما قام به "مونتغمري واط" عندما انطلق من النص الآنف الذكر في الصفحة الأولى من كتابه "مثقف مسلم" ليعود إلى نقطة انطلاقه في الصفحة الأخيرة من عين

الكتاب ويكرر القول: "الغزالي نفسه كان يظن أنه مجدد الدين خلال القرن السادس الإسلامي، والكثير من المسلمين الأواخر وربما جلهم، اعتبروا أنه كان فعلاً مجدد عصره، والبعض منهم ذهب إلى حد الحديث عنه كأعظم مسلم بعد محمد. عندما نراجع إنجازاته، يظهر جلياً أنه كان نبياً أكثر منه فكراً نسقياً، لكنه ليس نبياً فحسب، بل إن أحسن وصف له هو المفكر المتنبي"(٢٦). وطبعاً بين هذا القول الذي ذيل به "واط" كتابه، وذاك الذي استهله به رغم تماثلهما، أطواد من الأمواج المتلاطمة، وتجشم لعناء تمحيص مؤلفات حجة الإسلام، وتطويل للأنفس، وتقليب للنظر، فالغزالي دائرة معارف إسلامية، استأهل - عن جدارة واستحقاق - لقب "سيد مفكري الإسلام على مر العصور" على حد وصف الدكتور علي سامي النشار، و"عميد المذهب الأشعري" على حد نعت الدكتور سعيد بنسعيد العلوي. كيف لا، وقد "اجتمع فيه ما تفرَّق في غيره" كما يقول التعبير العربي المأثور.

الهوامش:

(1) - Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali, Udinburgh at the University Press 1963, p: vii .

(٢) أنظر مثلاً: Watt (W. Montgomery: The Majesty That Was Islam , in :(
The Islamic world, 661- 1100. SIDGWICK
Jackson. London 1974, p:252: وكذلك
Watt (W. Montgomery) : Islamic Political Thought: The Basic:
Concepts Udinburgh . at the University Press 1968, P:76 أما في كتابه الآخر، فيقول: "المنقذ من الضلال، بالرغم من أنه ذو نزعة أوطوبيوغرافية، ليس سيرة ذاتية بالمعنى الدقيق للكلمة Deliverance frome error, though autobiographical, is not strictly an _autobiography_ كتاب:: Muslim Intellectual: A Study of Al- Ghazali, (op.cit), P:50. ومع ذلك فهو لا يكاد أن يورد كتاب "المنقذ من الضلال" للغزالي دون أن ينعته بالسيرة الذاتية. انظر الصفحتين: ١٣٣- ١٤٧ مثلاً من نفس الكتاب.

(٣) انظر: أبو حامد الغزالي: "المنقذ من الضلال" ومعه "كيمياء السعادة والقواعد

العشـرة والأدب في الدين"، مـؤسسـة الكتب الثقافيـة، الطبعـة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م. من ص ٣٧ إلى ص ٤١.

(٤) أبو حامد الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا. ذخائر العرب. دار المعارف. الطبعة السابعة. ص٧٦-٧٧.

(٥) نفس المرجع، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٦) نفس المرجع، ص ٨٥.

(٧) ابن خلدون: "المقدمة" دار الجيل، بيروت. ص٥٠٩.

(٨) انظر: د سليمان دنيا في تقديمه لكتاب "تهافت الفلاسفة" السابق. ص ٢٤.

(٩) أورده د. سعيد بنسعيد العلوي في مقاله الموسوم بـ (الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل) ، "ندوة أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره" سلسلة ندوات ومناظرات. رقم ٩ سنة ١٩٨٨، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. جامعة محمد الخامس، ص ٨٥.

(10) It is still of:en stated of assumed that there was a closing phase in Al- Ghazali_s life when he abandoned _ Ash_arisme and became a neo-platonist._

وكتاب Watt (W. Montyomery Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali

(١١) يتحدث ابن سبعين عن معنى العقل عند الفلاسفة المسلمين، مورداً أسماء ابن رشد والفارابي وابن سينا والغزالي الذي يقول عنه: "وأما الغزالي فلسان ذو بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد. مرة صوفي، وأخرى فيلسوف، وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محير. وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت،وفي التصوف كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك،... وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور، ولكونه عظَّم التصوف ومال بالجملة إليه، ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه، وهو يعتقد في العقل ما يعتقده الفيثاغوريون،... والذي أراده الغزالي لا يصح، فإنه أراد أن يفهم إطلاق العقل والنفس في التصوف بصناعة القدماء واصطلاحهم، فلا هو خلص التصوف، ولا هو قيل فيه فيلسوف" "بد العارف"، تحقيق وتقديم د. جورج كتورة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨، ص،١٤٤-١٤٥ .

(١٢) نقلاً عن د. محمد عميرة: مقدمة "شرح المقاصد" (ج١)، تأليف سعد الدين التفتازاني، عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م. ص ٣٨.
ويمكن للقارئ كذلك الاطلاع على معارضة الطرطوشي لكتاب الإحياء، وتحديده للمواضع المنتقدة فيه بدقة بالرجوع إلى الملحق الذي ذيل به المؤرخ العلامة محمد المنوني مقاله المعنون بـ (إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين) في "ندوة أبو حامد الغزالي..." الآنفة الذكر، ص ١٢٥-١٣٦-١٣٧ .
(١٣) ابن طفيل: "حي بن يقظان"، قدّم له وحققه د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة - المغرب، الطبعة الخامسة، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م، ص: ١٢.
(١٤) د. سعيد بنسعيد العلوي في: تقديم "ندوة أبو حامد الغزالي"، السالفة الذكر، ص، ٨.
(15)The Aims of the philosophere, was a factual and objective account of the doctrines of the Islamic Neoplatonists _following Avisenna for the most part_
Muslim Intellectual: A study of :(Watt (W. Montgomery :كتاب
Al- Ghazali, p: 58 .
(١٦) يمكن الرجوع أيضاً في هذا الصدد إلى مقال المؤرخ العلامة محمد المنوني المشار إليه سابقاً في الهامش رقم ١٢.
(١٧) يرى د. عبد المجيد الصغير بأن "موقف فقهاء المرابطين من "الإحياء" إنما هو في عمقه موقف من التصوف كما تمثل في فكر وكتابات الغزالي. ثم نظن أن موقفهم هذا من التصوف يرجع في النهاية إلى موقفهم من نوع خاص من الممارسات السياسية الفعلية والمعاصرة لهم، تمثلت في الدولة الفاطمية بمصر، كما تمثلت في بعض الحركات السياسية التي اتخذت مظهراً صوفياً في قلب الدولة المرابطية نفسها"، "تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب"، شركة النشر والتوزيع للمدارس - الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١-٢٠٠٠، ص:٦٤.
(١٨) هل المرام بالفلاسفة في كتاب "تهافت الفلاسفة" هم الفلاسفة فعلاً، أم أن غاية المرام من هذا الكتاب "الكشف عن تهافت المعين الفكري الذي تستقي منه التعليمية آراءها وتأويلاتها، فهي المقصودة بالذات وليس الفلاسفة بالضرورة، وهم

الذين لم يكونوا يشكلون قوة سياسية أو اجتماعية في سائر الأحوال"، عبد المجيد الصغير، نفس المرجع، ص٦٠. فلا بدّ للباحث الذي لا يقتنع بالسطور دون ما بينها من الربط والوصل بين "تهافت الفلاسفة" و"فضائح الباطنية"، فالتهافت لا يفهم فهماً قويماً وسديداً بمعزلٍ عن الفضائح، "انتشر مذهب الباطنية عندما انتصر له الفلاسفة، وانتصر له الفلاسفة طمعاً في أموالهم وصلاتهم، والنتيجة وجود المصلحة المتبادلة التي ينتج عنها توافق في القول بين الفلاسفة والباطنية. مذهب الباطنية من حيث غلافه أو شكله هو مذهب الرافضة والشيعة، ومن حيث محتواه وعمقه هو بعينه مذهب الثنوية والفلاسفة". د. سعيد بنسعيد العلوي: مقال (الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل). (سبق ذكره) ص٩١.

(١٩) د. عبد السلام بنعبد العالي: مقال (سياسة المعرفة في المنقذ) في "ندوة أبو حامد الغزالي"، (سبق ذكرها)، ص٢٩٤.

(٢٠) د. سعيد بنسعيد العلوي: مقال (الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية)، ضمن أعمال "ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية"، سلسلة ندوات ومناظرات رقم -٥- الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، ص ١٩٠-١٩١.

(٢١) نفس المرجع، ص ١٩١ ويقول في مقال آخر :"الغزالي لا ينتبه إلى كذبه عندما ينبهنا في كل مرة ويذكرنا أنه قد طلق الفلسفة وهجر الفلاسفة"، مقال (الغزالي والفلسفة، متاهات التأويل)، (سبق ذكره) ص: ٩٦.

(٢٢) د. سعيد بنسعيد العلوي: مقال (الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية)، (سبق ذكره)، ص ١٩٢.

(٢٣) د. محمد أركون: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ٦٣٠.

(٢٤) نفس المرجع، ص ٦٣٠.

(25) Greek ideas may be said to have entered the intellectual world of the Muslims in two waves. The first wave is linked with the first translations, and extends roughly over the first Abbasid century and perhaps a little way into the second. The second wave is associated with the work of Al- Ghazali round about 1100. It was particularly at these two periods

that Greek ideas came into the main stream of Islamic thinking, but besides this main stream there was also a side _ stream in which there was a more intense study of Greek philosophy and science_ Watt (W. Montgomery): The Majesty that was Islam, (op. cit), p: 136.

(٢٦) أبو حامد الغزالي: "القسطاس المستقيم"، قدَّم له وأعاد تحقيقه فيكتور شلحت، (المجموعة الفلسفية) دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ٨٢.

(٢٧) د. إبراهيم مذكور: "في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق"، الجزء الثاني، مكتبة الدراسات الفلسفية، سمير كو للطباعة والنشر، ص ٨٤.

(٢٨) د. نيبرج: مقدمة كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد على ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم"، تأليف الخياط، الطبعة الثانية ١٤١٢ هـ - ١٩٩٣ م، بيروت. ص ٥٩-٦٠ .

(29) Watt (W. Montgomery): The Majesty That was Islam, (op. cit), p: 253-254. _ Al- Ghazali achievement can be summed up under three heads. First, he was mainly responsible for defining the attitude of Sunnit Islamto philosophy, by showing that some of thephilosophical disciplines were to be entirely rejected, whereas others, such as logic, could be useful servants of theology. Second, he contributed to the intellectual defeat of Isma _ilism. Third, he made an important contribution to gain-.ing for Sufism droit de cite within Sunnit Islam_

(٣٠) د. محمد أركون: "الإسلام، الأخلاق والسياسة"، ترجمة هاشم صالح، منشورات بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، اليونيسكو- باريس، ص: ١٠٦.

(٣١) د. محمد المصباحي: "الوجه الآخر لحداثة ابن رشد"، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨، ص٣٥. وانظر كذلك د. عبد السلام بنعبد العالي: "ثقافة الأذن وثقافة العين"، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص: ٨٦-٨٧.

(٣٢) أبو حامد الغزالي: كتاب "ميزان العمل"، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص: ٧-٨-٩.

(٣٣) المرجع نفسه، ص:١٤.

(٣٤) يقول د. عبد الله العروي: "كل قراءة مقبولة ولكن بشروط ثلاثة:

الشـرط الأول: أن نحـاول فـهم الكلمـات فـهمـاً تاريخيـاً، لأنه من الصـعب أن نصل إلى رأي قطعي وأن نجـزم أننا فـهمنا الـغـزالي مـثـلاً كمـا فـهم هو نفـسـه. ولكن على الأقل يجب أن نعطـي الدليل على أننا حـاولنا فـهم جمله وكلمـاته على وجـهـهـا القـامـوسـي. بعد هـذا لنا حق التأويل، وأمـا التـأويل المبنـي على الجـهل أو إلغـاء أوليـات القـراءة فـهو مـردود.

الشرط الثاني: أن نفصـل بين القـراءة والتأويل. إذا بدأنا بالتأويل وقـرأنا المؤلف على ضوء ذلك التأويل فإننا نتكلم عن مؤلف آخر غير الذي ندرسه.

الشــرط الثــالث: أن نكون على اســتــعــداد للتـخـلي عن رأينا إذا تبين أننا أخطـأنا القـراءة..." مـقـال: (المنهـجيـة بين الإبداع والإتبـاع) في كتـاب: "المنهـجيـة في الأدب والعلوم الإنسـانية" ع. العروي- ع. كيليطو- ع. الفاسـي- م ع. الجابري. جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية. دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية: ١٩٩٣، ص ١٢.

(31)-Al-Ghazali has been acclaimed ad the greatest Muslim, and is certainly one of the greatest-. Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual , (op. cit), p: vii.

ويقول في مؤلف آخر بأن "الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد) أحد أعظم المفكرين المسلمين Al- Ghazali (abu- Hamid Muhammed Ibn _ Muhammed Ibn Muhammed), one of the greatest of Muslim Thinkers. كتاب: The Majesty That was Islam ,(op.cit), p: 252.

(32)- Al-Ghazali thought him self could to be the _renewer_ of religion for the sixth Islamic century, and many, perhaps most, later Muslims have considered that _renwer_ of his age. Some have even spoken of him as the greatest Muslim after Muhammed as his achievement is reviewed, it becomes clear that he was more of a prophet than systematizer. Yes he is not simply a prophet, but is best described as a prophetic intellectual_. Watt (W. Montgomery): muslim Intellectual , (op.cit), p:180.